A diferencia de muchos estudios sobre la filosofía griega, este ensayo de Giorgio Colli intenta iluminarnos sobre el periodo culminante de Grecia –los siglos VII, VI y V antes de Cristo–, el más lejano a nosotros y a nuestra comprensión, sin recurrir a medios especializados. Y lo logra mediante un planteamiento distinto: no son los ojos del presente los que miran atrás en los siglos, empequeñecidos por la distancia, ni tan sólo los ojos del siglo IV antes de Cristo, el de Aristóteles, sino que, por el contrario, lo que se procura es evocar aquellos siglos con la mirada de los dioses homéricos y prehoméricos. Primero fue la sabiduría, la época en que los poetas eran los auténticos educadores de la humanidad. Después, con Pitágoras, Platón, Eurípides o Sócrates, se inicia la decadencia griega, y a la filosofía le sucede el afán dialéctico y razonador, es decir, el «simple amor a la sabiduría» de los filósofos. De esta «decadencia» ha vivido el espíritu occidental durante más de dos mil años.

ISBN 978-607-421-070-5





Giorgio Colli El nacimiento de la filosofía

149



GIORGIO COLLI

EL NACIMIENTO DE LA FILOSOFÍA





La locura es la fuente de la sabiduría

Los orígenes de la filosofía, y, por tanto, de todo el pensamiento occidental, son misteriosos. Según la tradición erudita, la filosofía nació con Tales y Anaximandro: en el siglo XIX se buscaron sus orígenes más remotos en fabulosos contactos con las culturas orientales, con el pensamiento egipcio y con el indio. Por ese camino nada se ha podido comprobar, y nos hemos contentado con establecer analogías y paralelismos. En realidad, la época de los orígenes de la filosofía griega está mucho más próxima a nosotros. Platón llama «filosofía», amor a la sabiduría, a su investigación, a su actividad educativa, ligada a una expresión escrita, a la forma literaria del diálogo. Y Platón contempla con veneración el pasado, un mundo en que habían existido de verdad los «sabios». Por otra parte, la filosofía posterior, nuestra filosofía, no es otra cosa que una continuación, un desarrollo de la forma literaria introducida por Platón; y, sin embargo, esta última surge como un fenómeno de

decadencia, ya que «el amor a la sabiduría» es inferior a la «sabiduría». Efectivamente, amor a la sabiduría no significaba, para Platón, aspiración a algo nunca alcanzado, sino tendencia a recuperar lo que ya se había realizado y vivido.

Así pues, no hubo un desarrollo continuo, homogéneo, entre sabiduría y filosofía. Lo que hizo surgir a esta última fue una reforma expresiva, fue la intervención de una nueva forma literaria, de un filtro a través del cual quedó condicionado el conocimiento de todo lo anterior. La tradición, en gran parte oral, de la sabiduría, ya oscura y avara por la lejanía de los tiempos, ya evanescente y tenue por el propio Platón, para nosotros aparece así falsificada también por la inserción de la literatura filosófica. Por otro lado, la extensión temporal de aquella era de la sabiduría es bastante incierta: en ella va incluida la llamada época presocrática, o sea, los siglos V y VI a.C., pero el origen más remoto se nos escapa. Tenemos que recurrir a la tradición más remota de la poesía y de la religión griegas, pero la interpretación de los datos tiene por fuerza que ser filosófica. Hay que configurar, aunque sea hipotéticamente, una interpretación del tipo de la sugerida por Nietzsche para explicar el origen de la tragedia. Cuando un gran fenómeno ofrece suficiente documentación histórica sólo en su parte final, no queda otra solución que intentar

una interpolación, con respecto a su conjunto, de ciertas imágenes y conceptos, entresacados de la tradición religiosa y entendidos como símbolos. Como es sabido, Nietzsche parte de las imágenes de dos dioses griegos, Dionisos y Apolo, y mediante el examen detenido, estético y metafísico, de los conceptos de dionisíaco y apolíneo delinea ante todo una doctrina sobre el surgimiento y la decadencia de la tragedia griega, y después una interpretación de conjunto de lo griego e incluso una nueva visión del mundo. Pues bien, una perspectiva idéntica parece abrirse cuando, en lugar del nacimiento de la tragedia, consideramos el origen de la sabiduría.

Los mismos dioses, Apolo y Dionisos, son los que encontramos al retroceder por los senderos de la sabiduría griega. Sólo que en esta esfera hay que modificar la caracterización de Nietzsche y, además, hay que conceder la preminencia a Apolo más que a Dionisos. Efectivamente, si acaso hay que atribuir a otro dios el dominio sobre la sabiduría ha de ser al de Delfos. En Delfos se manifiesta la inclinación de los griegos al conocimiento: sabio no es quien cuenta con una rica experiencia, quien descuella por la habilidad técnica, por la destreza, por la astucia, como lo era, en cambio, en la era homérica. Odiseo no es un sabio. Odiseo es quien arroja luz sobre la oscuridad, quien desata los nudos,

quien manifiesta lo ignoto, quien precisa lo incierto. Para aquella civilización arcaica el conocimiento del futuro del hombre pertenecía a la sabiduría. Apolo simboliza ese ojo penetrante, su culto es una celebración de la sabiduría. Pero el hecho de que Delfos sea una imagen unificadora, una abreviatura de la propia Grecia, indica algo más, a saber, que el conocimiento fue, para los griegos, el valor máximo de la vida. Otros pueblos conocieron y exaltaron la adivinación, pero ningún pueblo la elevó a símbolo decisivo, por el cual, en el grado más alto, el poder se expresa en conocimiento, como ocurrió entre los griegos. En todo el territorio helénico hubo santuarios destinados a la adivinación: ésta fue siempre un elemento decisivo en la vida pública, política, de los griegos. Y sobre todo lo que es característico de los griegos es el aspecto teórico ligado a la adivinación. La adivinación entraña conocimiento del futuro y manifestación, comunicación, de dicho conocimiento. Eso se produce a través de la palabra del dios, a través del oráculo. En la palabra se manifiesta al hombre la sabiduría del dios, y la forma, el orden, la conexión en que se presentan las palabras revela que no se trata de palabras humanas, sino de palabras divinas. A eso se debe el carácter exterior del oráculo: la ambigüedad, la oscuridad, la alusividad difícil de descifrar, la incertidumbre.

Así, pues, el dios conoce el porvenir, lo manifiesta al hombre, pero parece no querer que el hombre lo comprenda. Hay un ingrediente de perversidad, de crueldad en la imagen de Apolo, que se refleja en la comunicación de la sabiduría. Y, de hecho, dice Heráclito, un sabio: «El señor a quien pertenece el oráculo que está en Delfos no afirma ni oculta, sino que indica». Frente a esas conexiones, la significación atribuida por Nietzsche a Apolo parece insuficiente. Según Nietzsche, Apolo es el símbolo del mundo como apariencia, en la línea del concepto schopenhauriano de representación. Esa apariencia es a un tiempo bella e ilusoria, de modo que la obra de Apolo es esencialmente el mundo del arte, entendido como liberación, aunque sea ilusoria, del tremendo conocimiento dionisíaco, de la intuición del dolor del mundo. Contra esa perspectiva de Nietzsche podemos objetar ante todo, cuando la consideramos como clave interpretativa de Grecia, que la contraposición entre Apolo y Dionisos, como contraposición entre arte y conocimiento, no corresponde a muchos e importantes testimonios históricos referentes a esos dos dioses. Se ha dicho que la esfera del conocimiento y de la verdad concuerda de forma bastante más natural con Apolo que con Dionisos. Hablar de este último como dios del conocimiento y de la verdad, entendidos restrictivamente como

intuición de una angustia radical, significa presuponer en Grecia a un Schopenhauer que no existió. Más que nada Dionisos se relaciona con el conocimiento como indicación eleusina: efectivamente, la iniciación a los misterios de Eleusis culminaba en una «epopteia», en una visión mística de beatitud y purificación, que en modo alguno puede denominarse conocimiento. No obstante, el éxtasis mistérico, en la medida en que se llega a él despojándose completamente de las condiciones individuales, es decir, en la medida en que en él el sujeto que conoce no se distingue del objeto conocido, debe considerarse como el presupuesto del conocimiento más que como conocimiento propiamente dicho. En cambio, el conocimiento y la sabiduría se manifiestan mediante la palabra, en Delfos es donde se pronuncia la palabra divina, Apolo es quien habla a través de la sacerdotisa, no precisamente Dionisos.

Al trazar el concepto de apolíneo, Nietzsche tuvo presente al señor de las artes, al dios luminoso, del esplendor solar, aspectos auténticos de Apolo, pero parciales, unilaterales. Otros aspectos del dios amplían su significación y la ponen en conexión con la esfera de la sabiduría. Ante todo, un ingrediente de terribilidad, de ferocidad. La propia etimología de Apolo, según los griegos, sugiere el significado de «aquel que destruye totalmente».

Con esa figura aparece presentado el dios al comienzo de la *Ilíada,* donde sus flechas causan enfermedad y muerte en el campo de los aqueos. No una muerte inmediata, directa, sino una muerte a través de la enfermedad. El atributo del dios, el arco, arma asiática, alude a una acción indirecta, mediata, diferida. Con eso entramos en contacto con el aspecto de la crueldad, a que nos hemos referido al hablar de la oscuridad del oráculo: la destrucción, la violenta diferida es típica de Apolo. Y, de hecho, entre los epítetos de Apolo encontramos el de «aquel que hiere desde lejos» y el de «aquel que actúa desde lejos». Por ahora no está clara la conexión entre esas características del dios, acción a distancia, destructividad, terribilidad, crueldad, y la configuración de la sabiduría griega. Pero la palabra de Apolo es una expresión en que se manifiesta un conocimiento; siguiendo las formas según las cuales las palabras de la adivinación en la Grecia antigua se acoplan en discursos, se desarrollan en discusiones, se elaboran en la abstracción de la razón, será posible entender esos aspectos de la figura de Apolo como símbolos que iluminan todo el fenómeno de la sabiduría.

Otro elemento endeble en la interpretación de Nietzsche es el hecho de que presente como antitéticos el impulso apolíneo y el dionisíaco. Los estudios más recientes sobre la religión griega han

revelado el origen asiático y nórdico del culto a Apolo. Con esto aparece una nueva relación entre Apolo y la sabiduría. Un pasaje de Aristóteles nos informa de que Pitágoras –un sabio, precisamente– fue llamado por la escuela de Crotona Apolo Hiperbóreo. Los hiperbóreos eran, para los griegos, un pueblo fabuloso del extremo norte. De eso parece provenir el carácter místico, extático, de Apolo, que se manifiesta en la exaltación de la Pitia, en las palabras delirantes del oráculo délfico. En las llanuras nórdicas y del Asia Central existen testimonios de una larga persistencia del chamanismo, de una técnica particular del éxtasis. Los chamanes llegan a alcanzar una exaltación mística, una condición extática, en la que están en condiciones de realizar curaciones milagrosas, de ver el porvenir y de pronunciar profecías.

Ése es el fondo del culto délfico de Apolo. Un pasaje celeste y decisivo de Platón nos aclara eso. Se trata del discurso sobre la «manía», sobre la locura, que Sócrates desarrolla en el *Fedro*. Desde el comienzo mismo contrapone la locura al control de sí, y, con una inversión paradójica para nosotros los modernos, exalta a la primera como superior y divina. Dice el texto: «Los bienes más grandes llegan a nosotros a través de la locura, concedida por un don divino... en efecto, la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona, en

cuanto poseídas por la locura, han proporcionado a Grecia muchas y bellas cosas, tanto a los individuos como a la comunidad». Así, pues, desde el principio revela con toda claridad la relación entre «manía» y Apolo. A continuación distingue cuatro especies de locura, la profética, la mistérica, la poética y la erótica: la dos últimas son variantes de las dos primeras. La locura profética y la mistérica están inspiradas por Apolo o por Dionisos (si bien este último no aparece nombrado por Platón). En el *Fedro* la «manía» profética figura en primer plano, hasta el punto de que, para Platón, el testimonio de la naturaleza divina y decisiva de la «manía» es el hecho de que constituya el fundamento del culto délfico. Platón apoya su juicio con una etimología: la «mántica», es decir, el arte de la adivinación, deriva de «manía», es su expresión más auténtica. Por tanto, no sólo hay que ampliar la perspectiva de Nietzsche, sino que, además, hay que modificarla. Apolo no es el dios de la mesura, de la armonía, sino de la exaltación, de la locura. Nietzsche considera que la locura corresponde exclusivamente a Dionisos, y además la limita como embriaguez. Con respecto a esto, un testimonio de la talla de Platón nos sugiere, en cambio, que Apolo y Dionisos tienen una afinidad fundamental, precisamente en el terreno de la «manía»; juntos, abarcan completamente la esfera de la locura, y no

faltan apoyos para formular la hipótesis –al atribuir la palabra y el conocimiento a Apolo y la inmediatez de la vida a Dionisos– de que la locura poética sea obra del primero, y la erótica del segundo.

Digamos, para concluir, que, si bien una investigación de los orígenes de la sabiduría en la Grecia arcaica nos conduce en dirección del oráculo délfico, de la significación compleja del dios Apolo, la «manía» se nos presenta como todavía más primordial, como fondo del fenómeno de la adivinación. La locura es la matriz de la sabiduría.

La señora del laberinto

Filosofía como literatura

A través de las transformaciones culturales de que hemos hablado, a través del entrelazamiento de la esfera retórica con la dialéctica y, sobre todo, a través de la generalización gradual de la escritura en sentido literario, fue modificándose paralelamente la estructura de la razón, del «logos». Con aquellos discursos públicos, de que la escritura es un aspecto, se puso en marcha una falsificación radical, ya que se transformó en espectáculo para una colectividad lo que no puede separarse de los sujetos que lo han constituido. En la discusión dialéctica no sólo las abstracciones, sino también las propias palabras del «logos» auténtico, aluden a vicisitudes del espíritu, que se captan sólo con la participación en ellas, en una mezcolanza que no se puede dividir. En cambio, en el escrito la interioridad se pierde.

Hemos visto que en Gorgias la dialéctica, al menos parcialmente, da señales de convertirse en literatura. Pero sólo con Platón se declara el fenó-

meno abiertamente. Ése fue un gran acontecimiento, y no sólo en el ámbito del pensamiento griego. Platón inventó el diálogo como literatura, como un tipo particular de dialéctica escrita, de retórica escrita, que presenta en un cuadro narrativo los contenidos de discusiones imaginarias a un público indiferenciado. El propio Platón llama a ese nuevo género literario con el nombre de «filosofía». Después de Platón, esa forma escrita iba a seguir vigente y, aunque el género del diálogo se iba a transformar en el género del tratado, en cualquier caso iba a seguir llamándose «filosofía» a la exposición escrita de temas abstractos y racionales, e incluso ampliados, después de la confluencia con la retórica, a contenidos morales y políticos. Y así hasta nuestros días, hasta el punto de que hoy, cuando se investiga el origen de la filosofía, resulta extraordinariamente difícil imaginar las condiciones preliterarias del pensamiento, válidas en una esfera de comunicación exclusivamente oral, las condiciones precisamente que nos han inducido a distinguir una era de la sabiduría como origen de la filosofía.

Por otra parte, el propio Platón es el que nos posibilita el intento de semejante reconstrucción. Sin él, que, sin embargo, fue el autor de una revolución tan fatal y definitiva, sería bastante difícil advertir el alejamiento de aquella era de los sabios

y atribuir al pensamiento arcaico de los griegos una importancia mayor que la de una anticipación balbuciente. Los modernos han solido contentarse con esta última perspectiva, a pesar de la significativa y clara indicación de Platón, cuando llama a su literatura «filosofía» para contraponerla a la «sofía» anterior. Sobre eso no hay dudas: en varias ocasiones Platón designa a la época de Heráclito, de Parménides, de Empédocles, como la era de los «sabios», frente a la cual él se presenta a sí mismo como un filósofo, es decir, como un «amante de la sabiduría», esto es, alguien que no posee la sabiduría. Además de eso, y en referencia precisa al valor de la escritura, existen dos pasajes fundamentales en Platón, cuya importancia es decisiva para los fines de una interpretación general de su pensamiento y de su posición en la cultura griega.

El primer pasaje es el mito contado en el *Fedro* sobre la invención de la escritura por parte del dios egipcio Theuth, y sobre el don de ésta, destinada a los hombres, que Theuth hace al faraón Thamus. Theuth enaltece los valores de su invención, pero el faraón replica que la escritura es, desde luego, un instrumento de rememoración, pero puramente extrínseco, y que incluso con respecto a la memoria, entendida como capacidad interior, la escritura resultará dañosa. Por lo que se refiere a la sabiduría, la que proporcione la escritura será apa-

rente, no verdadera. Y, al comentar ese mito, Platón acusa de ingenuidad a quien piense transmitir por escrito un conocimiento y un arte, como si los caracteres de la escritura tuvieran la capacidad de producir algo sólido. Se puede creer que los escritos estén animados por el pensamiento, pero, si alguien les dirige la palabra para aclarar su significado, seguirán expresando una sola cosa, siempre la misma.

El segundo pasaje pertenece a la *Séptima carta*. Hablando de su vida y de las experiencias dolorosas vividas en la corte del tirano de Siracusa, Platón cuenta que Dionisio II había pretendido divulgar en un escrito la presunta doctrina secreta platónica. A partir de ese episodio, Platón niega en líneas generales a la escritura la posibilidad de expresar un pensamiento serio, y dice literalmente: «Ningún hombre sensato osará confiar sus pensamientos filosóficos a los discursos y, menos aún, a discursos inmóviles, como es el caso de los escritos con letras». Pero después repite con mayor solemnidad todavía, recurriendo a una cita de Homero: «Por eso precisamente, cualquier persona seria se guarda de escribir sobre cosas serias para exponerlas a la malevolencia y a la incomprensión de los hombres. En una palabra, después de lo que hemos dicho, cuando veamos obras escritas de alguien, ya sean las leyes de un legislador o escritos

de otro género, debemos sacar la conclusión de que esas cosas escritas no eran para el autor la cosa más seria, si éste es verdaderamente serio, y que esas cosas más serias reposan en su parte más bella, pero, si verdaderamente éste pone por escrito lo que es fruto de sus reflexiones, en ese caso "es cierto que" no los dioses, sino los mortales "le han quitado el juicio"».

Los intérpretes modernos no han tenido en cuenta debidamente esos dos pasajes platónicos. Se trata de declaraciones asombrosas y parece inevitable sacar de ellas la conclusión de que todo el Platón que nosotros conocemos, es decir, el conjunto de obras escritas que son sus diálogos, y en el que se han basado hasta ahora todas las interpretaciones de este filósofo y todo el enorme influjo por él ejercido sobre el pensamiento occidental, todo eso, en definitiva, no era nada serio, según el juicio de quien lo escribió. Pero, en ese caso, ¿sería también toda la filosofía posterior, empezando por Aristóteles, en la medida en que presupone más o menos directamente un conocimiento y una discusión de los escritos platónicos, algo no serio? Ése es, al menos, el juicio anticipado de Platón sobre ella, dado que toda la filosofía posterior será algo escrito. En cualquier caso, para nuestro objetivo presente falta observar dos cosas: ante todo, que una interpretación general de Platón no puede

prescindir de lo que hemos dicho, y, en segundo lugar, que hay que contraponer la era de los sabios a la era de los filósofos y que aquélla merece de algún modo que se la coloque por encima de ésta.

En el período ateniense que señala el paso de una a otra época, el personaje de Sócrates pertenece más al pasado que al futuro. Nietzsche consideró a Sócrates como el iniciador de la decadencia griega. Pero hay que hacerle la objeción de que aquella decadencia se había iniciado ya antes de Sócrates, y además que éste es un decadente, no a causa de su dialéctica, sino, al contrario, porque en su dialéctica el elemento moral va afirmándose a expensas del puramente teórico. En cambio, Sócrates es un sabio por su vida, por su actitud frente al conocimiento. El hecho de que no haya dejado nada escrito no es algo excepcional, conforme con la rareza y anomalía de su personaje, como se ha pensado tradicionalmente, sino que, al contrario, es precisamente lo que podemos esperar de un sabio griego.

Por su parte, Platón está dominado por el demonio literario, vinculado a la tradición retórica, y por una disposición artística que se superpone al ideal del sabio. Critica la escritura, critica el arte, pero su instinto más fuerte fue el de literato, el de dramaturgo. La tradición dialéctica le ofrece simplemente el material que plasmar. Y tampoco

hay que olvidar sus ambiciones políticas, algo que los sabios no habían conocido. De la mezcla de esos dones y de esos instintos surge la criatura nueva, la filosofía. El instinto dramático de Platón le hace atravesar, como personajes con los que de vez en cuando se identifica, muchas intuiciones totales, exclusivas, a veces incluso antitéticas entre sí, de la vida, del mundo, del comportamiento del hombre.

La «filosofía» surge de una disposición retórica acompañada de un adiestramiento dialéctico, de un estímulo agonístico incierto sobre la dirección que tomar, de la primera aparición de una fractura interior en el hombre de pensamiento, en que se insinúa la ambición veleidosa al poder mundano, y, por último, de un talento artístico de alto nivel, que se descarga desviándose, tumultuoso y arrogante, hacia la invención de un nuevo género literario. En el intento de alcanzar esos resultados ante el público ateniense, Platón se encuentra ante un competidor y adversario de notable talla, Isócrates. Ambos dan el mismo nombre a lo que ofrecen, es decir, precisamente «filosofía», y ambos afirman tender a un fin idéntico, la «paideia», o sea, la educación, la formación intelectual y moral de los jóvenes atenienses. Ambos desean liberar la «paideia» de los fines particulares y a veces toscos que habían mezclado a ella los sofistas anteriores:

desean ofrecer el conocimiento y enseñar la excelencia. Sólo que en Isócrates el camino divergente de la retórica, que con Gorgias se había apartado de la matriz dialéctica, se alejó demasiado del origen, y, por lo demás, él había traicionado incluso el carácter esencialmente oral de la retórica al convertirla en una pura obra escrita. En el caso de Isócrates la transformación total de la retórica en literatura quizá se debiera a circunstancias accidentales, como a su timidez frente a los oyentes o a la debilidad de su voz. En cualquier caso, es notable la convergencia entre Platón e Isócrates con respecto a los fines, y hasta cierto punto con respecto a los medios. La victoria sonrió a Platón, por lo menos a juzgar por su influencia sobre la posteridad: lo que todavía hoy se llama «filosofía» deriva de lo que recibió ese nombre de Platón y no de Isócrates. La superioridad de Platón estriba en haber absorbido en su creación la tradición dialéctica, la tendencia teórica, uno de los aspectos más originales de la cultura griega. Isócrates permaneció ligado a la esfera práctica y política, además en conexión con intereses limitados e inmediatos.

Así nació la filosofía, criatura demasiado compleja y mediata como para contener dentro de sí nuevas posibilidades de vida ascendente. Las extinguió la escritura, esencial para aquel nacimiento.

Y la emocionalidad, dialéctica y retórica a un tiempo, que todavía vibra en Platón, estaba destinada a agotarse en un breve período de tiempo, a sedimentarse y cristalizarse en el espíritu sistemático.

Hemos pretendido en sentido estricto ofrecer un cuadro del nacimiento de la filosofía. En el preciso momento en que nace la filosofía, nosotros la abandonamos aquí. Pero lo que nos interesaba sugerir es que lo que precede a la filosofía, el tronco para el que la tradición usa el nombre de «sabiduría» y del que sale ese vástago pronto atrofiado, es para nosotros, remotísimos descendientes –de acuerdo con una inversión paradójica de los tiempos– más vital que la propia filosofía.